A MARCHA CERIMONIAL GUARANI-MBYÁ[1]

SÍLVIA MARIA FERREIRA GUIMARÃES
Universidade de Brasília (UnB)

Se afirmar-se que o alcance da representação do Paraíso entre os Guarani se liga essencialmente às suas relações com a cataclismologia, deve-se entender por alcance não tanto a função na vida religiosa, como, antes de mais nada, o papel que lhe coube desempenhar no destino histórico de tantas hordas da tribo. Muitas delas tiveram sua sorte selada em parte pelo fato de se verem prêsas a um verdadeiro delírio religioso, abandonando tudo o que possuíam, e migrando com mulheres e crianças pelos territórios povoados de tribos inimigas na direção da costa marítima, e em parte por não disporem dos elementos culturais e psíquicos necessários à vitória sobre os obstáculos encontrados no mundo civilizado (Schaden, 1962: 163-164).

O discurso religioso evidentemente não mudou sozinho, a prática religiosa também se modificou: ainda é possível dançar e rezar, mas não é mais possível – exceto sendo um louco – repetir hoje os gestos dos antigos caraís (xamãs) e abandonar tudo à procura da Terra sem Mal (Clastres, 1978: 110). Em maio de 1912 encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo Guarani paraguaio a apenas 13 km a oeste de São Paulo, no pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e portando arcos e flechas; sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste e tamanha era

1. Agradeço a Alcida Rita Ramos pela leitura de versões anteriores deste artigo. Este texto é parte da minha dissertação de mestrado revisada.

a confiança deles no sucesso desse plano, que quase me levaram ao desespero. Aliás não se podia falar de outro assunto com eles. Quando lhes fiz a proposta de se transferirem para a Reserva do Araribá, indagavam somente se ela se situava no leste ou no oeste, e quando se certificaram que ficava a oeste, nada mais quiseram saber a respeito. (...) Não dava para argumentar com eles; e no entanto, em hipótese nenhuma poder-se-ia deixá-los entregues à sua sorte. (Nimuendaju, 1987: 105).

As epígrafes antes citadas tratam de práticas e de representações dos guaranis que, ao contrário do que imaginou Clastres, perduram até hoje. Elas revelam os espantos dos autores frente às caminhadas em busca da terra sem mal e apresentam as migrações como um delírio religioso, um ato de loucura dos antigos caraí e, também, como uma fixação. Alguns etnólogos simplificaram o fenômeno da marcha guarani, reduziram suas análises aos mitos do cataclisma e da terra sem mal. Para Schaden (1962), Clastres (1978) e Nimuendaju (1987), esses mitos eram as chaves mestras para a compreensão da cultura guarani. Meu intuito aqui é observar o que há por trás dos mesmos. Para tanto, procuro ampliar a abordagem sobre o fenômeno da peregrinação em direção à morada celeste, onde estão os seres imortais,[2] ao analisar não só a mitologia, mas também o "complexo" ritual que se forma em torno dele. Nessa perspectiva, pretendo observar como o grupo guarani-mbyá da aldeia de *Tecoa Porã* no Estado do Espírito Santo pensa e vive simultaneamente tanto os atos quanto as representações sobre a marcha. Lembro que o ritual da caminhada se apresenta como um evento privilegiado, pois é aí que se pode melhor observar os mbyás representando-se a si mesmos e tentando resolver o seu grande impasse metafísico que é *ser* e *estar* humano.

Atualmente a cena da vida social guarani-mbyá é marcada por uma territorialidade transitória. Essa etnia expande o seu espaço até atingir o mar, à primeira vista, limite intransponível. Mas tal obstáculo é superado quando os humanos se tornam imortais e atravessam-no flutuando, alcançando uma nova região, a terra sem mal. Nas suas migrações pelo mundo, os guarani-mbyás realizam basicamente duas formas de deslocamento: uma ritual em

2. Para denominar os seres que habitam a terra sem mal utilizo os termos seres imortais e celestes por falta de outros mais adequados na nossa língua. Contudo, ao longo do texto, esclareço como os mbyás concebem esses seres, os quais estão relacionados com noções de corporalidade e interação com o ambiente.

busca da morada celeste e outra prosaica, que acontece quando eles caminham entre as diversas aldeias mbyás e constituem uma rede de reciprocidade. Tanto nos momentos ordinários da vida social quanto nos extraordinários o deslocamento é uma constante. Nas caminhadas por motivos prosaicos entre as diversas aldeias, uma rede de relações é estabelecida. Esta permite às pessoas sanar os seus conflitos mundanos, fazer alianças e, principalmente, realizar-se plenamente, pois o ser mbyá precisa viver em um ambiente harmônico para conseguir superar a sua condição de mortal e alcançar a morada dos imortais. A possibilidade de poder sair definitivamente ou provisoriamente da sua aldeia de origem e ir para outra, onde ele encontrará tal harmonia, alivia o seu sofrimento. Deslocar-se passa a ser uma necessidade vital. O trajeto feito por uma pessoa, geralmente, segue ou acompanha o fluxo da língua mbyá, pois os mbyás preferem ir para localidades, onde há outras pessoas falando sua língua. Isso limita o número de rotas que seguem e o número de regiões em que param.

Estar em movimento é um fato central para essa etnia, visto que encapsula o *ethos* mbyá. É possível tomar a noção de deslocamento, seguindo a orientação de Mauss, como um fenômeno total que define ou esclarece a realidade, mistura tudo que constitui a vida propriamente social e exprime, ao mesmo tempo e de uma só vez, todas as instituições. Ao imaginar a peregrinação em busca da morada dos imortais como um rito, não a penso como um evento separado da vida cotidiana ou das outras formas de deslocamentos que o grupo realiza, contudo é possível identificar traços comuns nas peregrinações cerimoniais, ou melhor, há um ordenamento que as estrutura, um sentimento de provação coletiva e uma consciência de que são diferentes dos eventos ordinários. Trata-se de uma forma cultural estereotipada, portanto passível de ser definida como um rito, isto é, como um evento público padronizado (Tambiah, 1985a). Essa caminhada é potencialmente expressiva, eficaz e demarcada pelo próprio grupo, que a distingue dos eventos cotidianos. Na análise dessa peregrinação, observo como considerações culturais implicam na forma em que ela se apresenta. As inter-relações entre o ritual e a cosmologia estabelecem uma dinâmica na qual um acaba sendo construído pelo outro (Tambiah, 1985a e 1985b).

A marcha mbyá é eficaz ao permitir o desenvolvimento da pessoa até a sua transformação em um ser imortal. Também compõe e dá visibilidade ao grupo e seus modos de articulações com outros, não como uma mônada fechada, mas trata-se da constituição de uma vida social baseada nas

interações entre diversos humanos, imortais e mortos. Como se verá, na peregrinação extraordinária os humanos procuram superar sua condição, por isso caminham em busca da imortalidade e os seres imortais caminham para enfatizar a sua essência. Por sua vez, os mortos, que fracassaram nas suas tentativas de transcendência, estão imóveis, fixos à terra. Qualquer mbyá sabe que o meio social do qual faz parte só se tornará pleno quando ele e seus pares iniciarem a ocupação da "terra imperfeita", onde vivem hoje, e da "terra sem mal", onde vivem os imortais. A finalidade das marchas cerimoniais é ter a companhia desses imortais em outro espaço.

Na aldeia onde realizei a pesquisa, os mbyás denominam o local de morada daqueles que são eternos de *ywy ju* ou de *ywy mara e'y* que tem o sentido de "terra indestrutível, onde não se morre, onde é possível o milho crescer sozinho e as flechas caçarem sozinhas" (ancião em *Tecoa Porã*). O significado da expressão *ywy mara e'y*, geralmente traduzida como "terra sem mal", foi discutido por alguns antropólogos que afirmaram não ser o mesmo o sentido dessa expressão para os guaranis dos séculos XVI-XVII e para os guaranis de hoje (Melià, 1990; Martinez, 1985; Monteiro, 1998). Em 1639, padre Montoya traduziu *ywy mara e'y* como "solo intacto que não foi edificado" (apud Monteiro, 1998: 482). Essa tradução, referente aos guaranis do período da colonização, estava mais relacionada com a vivência que eles tinham em grandes aldeias onde praticavam agricultura (Melià, 1990: 35). A vida social dos "guaranis antigos"[3] dependia de pequenas formações montanhosas[4] com cobertura florestal voltadas para caça e pesca e de outras destinadas ao cultivo e à moradia. Esses guaranis viviam um modo de vida mais sedentário e enfatizavam o cultivo de alimentos. Nesse sentido, a terra sem mal ou o paraíso celeste, para eles, parecia significar o fim do trabalho agrícola, pois do solo intacto, não trabalhado pelo homem, nasceriam os alimentos. Por sua vez, no século XX, Cadogan (1949) traduziu a expressão *ywy mara 'ey*, ouvida entre os mbyás, como "terra de imortais e indestrutível". Essa expressão, tanto para os mbyás de Cadogan quanto para os de *Tecoa Porã*, estava mais relacionada com a crença no fim do

3. Denomino de "guaranis antigos" aqueles documentados pelo padre Montoya.
4. O significado de edificar as moradias em cima de pequenas montanhas será discutido adiante.

mundo e na vida póstuma como imortal. De acordo com os mbyás de *Tecoa Porã*, o herói criador e supremo, *Nhãde Ru*, mandará o poderoso *Tupã* destruir a Terra novamente se eles recaírem no erro de não viver os ensinamentos do demiurgo. Uma escuridão marcará esse momento e o fogo consumirá a Terra. Só serão salvos e partirão para o paraíso celeste aqueles que cantam diariamente e vivem de acordo com os preceitos de *Nhãde Ru*. Os mbyás de *Tecoa Porã* definem a terra sem mal tanto relacionando-a com a noção de terra dos imortais e indestrutível quanto com a noção de terra que não precisa ser trabalhada.

De acordo com Monteiro (1998: 482), a presença cada vez mais intensa dos colonos deve ter desestabilizado a ocupação espacial guarani e a instauração das aldeias agrícolas e, conseqüentemente, permitiu a crescente ênfase no cataclisma e no discurso profético que se vê hoje. O interessante nessas duas interpretações do conceito de *ywy mara e'y*, como "terras para novas aldeias, sem construções" e como "terras indestrutíveis e de imortais", é que elas supõem um mesmo fim: o estabelecimento de condições plenas, onde seja possível exercer o modo de ser imortal. Elas também supõem a ampliação continuada da terra, ou seja, o avanço sobre novos horizontes.

O quadro etnográfico dos guarani-mbyás mostra que as formas de dispersão e de interação de um grupo indígena é um problema para o etnólogo, pois daí surgem os questionamentos de conceitos como sociedade,[5] unidade social e modos de articulações que, obviamente, ultrapassam o nível local. No século XVI, os subgrupos guaranis tinham um sistema de rotas que ligava as aldeias e que percorria as regiões do Brasil meridional, do Paraguai, do norte da Argentina, da Bolívia oriental e do Uruguai (Litaiff, 1999: 384). Hoje, os mbyás são os únicos guaranis que continuam se deslocando em busca da morada dos imortais. As suas marchas recentes são ignoradas pela sociedade nacional, pois quase invisíveis e em pequenos grupos eles percorrem estradas a pé ou de ônibus.

Atualmente ao realizar as peregrinações cerimoniais em sucessivas levas, os mbyás estão se deslocando do sudoeste do Brasil, do nordeste da Argentina e do Paraguai oriental em direção ao leste, até alcançar o litoral atlântico, de onde vão para o nordeste. De acordo com Rodrigues (1986: 33),

5. Ver a discussão de Viveiros de Castro (2002) sobre as limitações do conceito de sociedade.

seguindo esse percurso, eles refazem, quinhentos anos mais tarde, a rota das migrações que levaram seus parentes antigos a ocupar a costa do Brasil. Definem-se como *tapéja*, isto é, "um povo que está em movimento" (Litaiff, 1999: 127). Hoje, dispersos por uma vasta área que compreende Paraguai, Uruguai, Argentina e Brasil (nos Estados do Rio Grande do Sul (RS), Santa Catarina (SC), Paraná (PR), Mato Grosso do Sul (MS), São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ), Espírito Santo (ES), Tocantins (TO) e Pará) (PA), os mbyás tomam os *tape rupa reco achy* (caminhos de peregrinação terrena) e transitam por toda essa região à qual diversas aldeias e acampamentos temporários são interligados (Cadogan, 1949).

Alguns cuidados devem ser adotados nas análises dessas migrações mbyás. Nada permite afirmar que os guarani-mbyás sejam nômades ou andarilhos. Como afirmou Ramos (1998: 33), a palavra nômade tem um aspecto negativo, um julgamento moral, visto que indica uma ausência de residência e até mesmo de pensamento ordenado. O perigo maior está na utilização desta idéia de nomadismo contra os povos indígenas (op. cit.: 35). Isso aconteceu com o grupo de *Tecoa Porã* no momento da demarcação da terra indígena. As pessoas que reivindicavam as áreas em processo de demarcação argumentavam que os mbyás não eram habitantes permanentes do local, mas eram, sim, originários do Paraguai. No entanto, as migrações mbyás são planejadas, seguem uma rota determinada e revelam a sua específica ocupação espacial, que não acontece por acaso, mas em territórios que apresentam as marcas dos ancestrais como se verá adiante.

Outro ponto importante que merece ser destacado diz respeito à ênfase que este trabalho dá às migrações. Ao tratar delas, não estou afirmando que os mbyás são os únicos povos indígenas que migram ou são as únicas pessoas que não passam toda sua vida em uma mesma aldeia. Na região do Maciço Guianense, por exemplo, várias etnias tecem uma ampla rede social ligando diferentes sociedades. Prevalecem aí os "sistemas sociais abertos", com uma multiplicidade de grupos locais instáveis, que se formam e se desfazem (Fausto, 1999). Definir esses grupos requer uma distinção entre diferentes níveis de inclusão na teia de relações sociais formada por eles. Os falantes de língua carib, que aparecem como os principais grupos daquela região, levantam o problema da realização, por parte de alguns, de uma ampla ocupação espacial sobreposta ao espaço de outros e estabelecida por meio de uma rede de relações intercomunitárias ou de um sistema de comunicação.

As rotas caribes de transmissão de pessoas, bens e conhecimentos parecem dizer muito sobre as sociedades da região guianense, revelam a interdependência entre as diversas unidades sociais. No entanto, a permeabilidade das fronteiras não é absoluta. Como observou Rivière (1984: 98), a aldeia continua sendo o mundo de uma pessoa, isto é, por meio dela a pessoa se localiza no espaço social e geográfico e no tempo. Alguns autores (Fausto, 1999; Overing, 1981; Albert, 1992, Viveiros de Castro) já discutiram o fato de que em várias cosmologias da Amazônia o que diz respeito à identidade e ao interior é marcado por uma falta de fertilidade e de movimento enquanto na dimensão externa, na relação com o outro, ocorre toda a reprodução da sociedade. Muitas vezes, como já foi apontado anteriormente, a definição ou delimitação de unidades sociais relevantes para uma análise antropológica torna-se complexa em razão dessa abertura para a exterioridade. Abertura que pode dizer respeito tanto a uma relação real, efetivada no deslocamento espacial até o outro para estabelecer trocas matrimoniais e de bens ou guerras quanto a uma relação simbólica, efetivada no movimento virtual em direção ao outro/espíritos ou seres imortais como, por exemplo, as viagens xamanísticas. Portanto, o que vai diferenciar e tornar única cada unidade social, que apresenta um deslocamento intenso, é o tipo de mecanismo escolhido para se efetivar as peregrinações. Cada grupo vai dar um significado específico e singular às suas rotas. Este trabalho é uma tentativa de elucidar o que acontece nas florestas do extremo sul do Brasil, do leste do Paraguai e do norte da Argentina e do Uruguai onde se encontram as rotas guarani-mbyás. A especificidade dos mbyás é que eles vão ao encontro do mundo dos outros/imortais por meio não somente de viagens virtuais, mas também por meio de viagens reais, das marchas rituais em busca da terra sem mal.

Nas próximas páginas apresento a caminhada realizada pelo grupo guarani-mbyá de *Tecoa Porã*, iniciada na década de 1940 quando partiram do Estado do Rio Grande do Sul e finalizada na década de 1960 quando chegaram ao Estado do Espírito Santo.[6] Isso não quer dizer que esse grupo

6. Tangerino (1996) organizou os relatos de seis moradores da aldeia Tecoa Porã sobre a migração do grupo e publicou as narrativas dos mbyás na íntegra. Esses relatos e os dados que coletei entre essas pessoas, com exceção de uma que já não vivia lá quando estive em campo, e entre outras que não participaram do livro confirmam a história de migração que

viveu por aproximadamente trinta anos uma situação extraordinária. Mas, como se verá, ao longo desse tempo eles realizaram rituais que desencadearam ações, isto é, marchas. Portanto, a caminhada em busca da morada celeste pode ser vista como um "complexo ritual" composto de vários e contínuos ritos. Provavelmente, antes dos anos 1940, alguns membros do grupo em questão faziam parte de uma outra unidade social que realizou também algumas migrações. Mas a memória dos mbyá aqui estudados, sua história só vai até os anos 1940 quando uma nova unidade social estava surgindo. No final do trabalho, relaciono mais detidamente os ritos com a cosmologia na tentativa de esclarecer o que a performance da peregrinação quer comunicar aos membros do grupo que a realizam.

O movimento do xamã

Por volta de 1940, um grupo guarani-mbyá iniciou a sua marcha em busca da terra sem mal. Eles moravam na aldeia *Tecoa Copi'i'ovy*, perto de Pelotas no Estado do Rio Grande do Sul, quando alguns fazendeiros começaram a invadir a área ocupada pela aldeia. As ameaças dos *juruá* (brancos) eram um sinal da possibilidade de derramamento de sangue e de morte, isto é, do apodrecimento da carne de algum mbyá. Isso significava que o mundo onde viviam estava se tornando frágil. Guerrear e morrer pela terra não são soluções possíveis para os mbyás. Assim surgiu uma consciência aguda dos males que afetavam o bom viver. A *cunhã carai* (xamã ou profetisa)[7] era a intérprete de tal consciência. Ela se chamava *Tãtãty Uarete*. Sentindo o perigo, o ser supremo *Nhãde Ru* aconselhou à profetisa a deixar a aldeia, pois algum guarani poderia morrer.

---

o grupo viveu. Contudo aparecem algumas pequenas divergências nas narrativas dos mbyás da publicação organizada por Tangerino e os discursos que coletei na aldeia, especialmente na fala de uma das filhas da grande xamã da aldeia, que queria ser como sua mãe, uma grande profetisa, mas não tinha o respaldo da comunidade.

7. Utilizo os dois termos, xamã e profetisa, para traduzir o conceito de cunhã carai. Ao longo do texto trabalho a complexidade desse conceito na língua mbyá.

Após o aviso de *Nhãde Ru*, eles partiram do Rio Grande do Sul. A filha da profetisa relatou que *Nhãde Ru* mostrava para a sua mãe um caminho estreito (*tape mirim*) por onde deveriam seguir e aconselhava que eles deveriam continuar com as roças e a trabalhar muito.

A aldeia no Rio Grande do Sul foi completamente abandonada, pois estava se "enfraquecendo", não era mais possível viver harmoniosa e plenamente os ensinamentos dos seres celestes ou imortais. Algumas pessoas partiram para outras aldeias guaranis e um grupo seguiu a mulher "forte", a *cunhã carai*, na busca da terra sem mal e do fim das agruras neste mundo imperfeito. A migração surgiu como uma solução, como uma possibilidade de continuar tentando o acesso à morada dos imortais. Eles pretendiam alcançar este local onde os grãos cresciam sozinhos, passava-se o tempo cantando e dançando, ninguém nunca morria e todos acompanhavam o ritmo e o movimento da xamã. Tratava-se do lugar para onde iam as almas das pessoas extraordinárias após a morte. Entretanto eles iriam tentar alcançar essa terra em vida com o corpo e a alma juntos. E isso só seria possível se eles encontrassem o caminho certo e observassem os comandos da profetisa. Ao abandonarem a aldeia eles agora deveriam superar as privações e acreditar nos rituais.

A partir daquele momento, começou a se formar uma unidade social ao redor da profetisa. Os mbyás seguiram em direção ao nascente. Ninguém sabia onde ficava o paraíso celeste. Só o herói criador *Nhãde Ru* revelava à xamã o caminho e a maneira de alcançá-lo. Portanto, a *cunhã carai* determinava a duração desse complexo ritual, iniciado quando ela reuniu um número significativo de seguidores e que terminaria quando seus poderes de persuasão se esgotassem. Em razão do domínio que tinha das "belas palavras",[8] ela conseguiu manter o grupo coeso. Tais palavras eram as "verdadeiras", sagradas, pois compunham os discursos proféticos e dos imortais. Elas falavam sobre como *Nhãde Ru* fez a linguagem humana e os outros seres celestes a partir de sua própria essência e antes da criação da terra (Cadogan, 1997). Só os sábios, isto é, os profetas, proferiam e dominavam tais palavras. Por serem comuns aos imortais, elas tinham uma grande beleza poética e profundidade filosófica. As "belas palavras" não

8. Cadogan (1997) foi um dos poucos antropólogos que conseguiu a confiança dos mbyás e a revelação do poema Ayvu rapyta, as "belas palavras".

eram utilizadas no cotidiano. Os profetas mbyás cantavam-nas para obter a força das entidades celestes e por desejar a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres imortais se dava por meio dessas "belas palavras" durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Pela manhã, quando o ser celeste *Cuaray* (sol) surgia, acontecia um desses ritos, assim os mbyás cantavam em louvor a *Nhãde Ru* e à possibilidade de o sol se reerguer toda manhã. Durante a noite também acontecia outro desses ritos pelo qual os mbyás buscavam a força espiritual. Em situações extraordinárias, os seres celestes falavam e as palavras penetravam na alma da pessoa pelo topo da cabeça. Eram elaborações metafóricas com as quais os mbyás realmente dominavam, pois com essas palavras eles estabeleciam a comunicação com os imortais. Por meio das metáforas, os mbyás acreditavam ser possível dizer em verdade o que eram as coisas (Clastres, 1978: 87). Portanto, nesses discursos, a fumaça do tabaco seria, por exemplo, a "bruma mortal"; o cachimbo seria o "esqueleto da bruma"; a flecha seria a "florzinha do arco"; a expressão o "trabalho da plantação" seria "o que os vossos dedos fazem aflorar" (op. cit.: 87).

A *cunhã carai* era o principal elo de ligação dos mbyás com os imortais. Os conselhos de *Nhãde Ru* eram repassados aos mbyás quando a *cunhã carai* caminhava por toda a aldeia ou acampamento e falava sobre tais conselhos em tom forte. Ela promovia um espetáculo discursivo e atraía a todos. Suas palavras eram calmas, firmes, tocavam profundamente as pessoas e revelavam uma poderosa oradora, capaz de convencer muitos a sofrerem as mais severas privações no caminho em busca da morada dos imortais. Todas as noites, ao longo da caminhada, a *cunhã carai* cantava as "belas palavras" e os mbyás "fortes" cantavam e dançavam as "canções individuais".[9]

Os ensinamentos guaranis podem ser divididos em duas categorias: 1) *os comuns*, ou ordinários, acessíveis a todos, até mesmo aos não-mbyás, são os cantos e mitos que podem ser reproduzidos livremente e que englobam os "cantos individuais", o mito sobre o cataclisma, sobre a criação da "nova

9. Os cantos-rezas eram enviados pelos imortais aos mbyás "fortes", ou seja, aos que tinham os espíritos e os corpos fortes e poderosos. Esses guaranis não teriam problema em alcançar a terra sem mal com o corpo e a alma por causa dessa força que vinha dos cantos, das danças e de viver de acordo com os ensinamentos de Nhãde Ru.

terra" e outras histórias contadas em momentos lúdicos; e 2) *os sagrados*, ou a linguagem comum aos profetas e imortais, que não podem ser divulgadas a estranhos. Os cantos individuais são dados pelos antepassados ou parentes imortalizados aos mbyás "fortes", isto é, às pessoas que se fazem ouvir pelos seres celestes nos rituais.

Nas cerimônias noturnas[10] ao longo da peregrinação, as pessoas cantavam e dançavam continuamente, exercitavam-se até não mais sentirem os seus corpos. Os gestos passavam a ser mecânicos, conseqüentemente, tinha fim qualquer esforço cansativo ou doloroso desencadeado pelas danças. A coreografia desenvolvida com fervor dava aos corpos leveza e a capacidade de levitar, subir ao céu e alcançar a terra sem mal. A execução dos cantos e das danças compunha os rituais que acompanhavam e desencadeavam as migrações. Essas atividades surgiam como a outra face da busca da terra sem mal que complementava a marcha.

As palavras proferidas nessas cerimônias ao longo da noite abriam os caminhos que ligavam os mbyás aos imortais. Por esses caminhos, *Nhãde Ru* enviava à *cunhã carai* as mensagens que tratavam do percurso a ser percorrido e os conselhos para os mbyás. Desse modo, planos de ação eram postos em prática como marchar e mudar de atitude por parte de alguém que passava a seguir os ensinamentos dos imortais. Além disso, por tais caminhos que ligavam entidades celestes e homens, os mbyás adquiriam a força imortal. Jejuar era outra atividade constante na caminhada, visto que a dieta do grupo deveria conter alimentos determinados pelo herói criador como mel, peixe, caça, palmito cozido, milho, etc. Em certos percursos da peregrinação, alguns desses alimentos não eram encontrados, o que tornava a alimentação mais restrita e a caminhada mais penosa.

Os cantos, danças e jejuns eram elementos recorrentes e essenciais para o bom desenvolvimento do rito, pois mostravam a *Nhãde Ru* a persistência dos mbyás. Era preciso se dedicar com o máximo de fervor durante semanas, meses ou anos, ou seja, durante o tempo que fosse necessário para superar a condição humana. Todas essas exigências dos seres imortais deveriam ser realizadas para o corpo ficar *overa* (brilhante).

---

10. Nimuendaju (1987) descreveu como os nhãdevas realizavam suas danças e como essas eram essenciais para eles alcançarem a morada celeste. Assim como os mbyás, os nhãdevas acreditavam que a dança fazia o corpo ficar leve.

Atualmente, mesmo não realizando a caminhada cerimonial, com esses exercícios espirituais os mbyás pretendem atingir o *candire*, a posição de heróis imortalizados capazes de se transportar para o paraíso celeste. Todos os mbyás desejam ter *aguijé*, isto é, maturidade, perfeição e plenitude do desenvolvimento espiritual e corpóreo que permita o acesso à terra sem mal e sem passar pela morte. O grande problema mbyá está em superar a condição humana. A peregrinação em busca da terra sem mal é a principal solução para esse problema.

Voltando ao tema da caminhada. Em dado momento, a *cunhã carai* teve um sonho em que o herói criador anunciou: "Tem uma estrada estreitinha, pode seguir até chegar na beira do mar." (anciã, neta da profetisa, em *Tecoa Porã*). O demiurgo aconselhou que eles procurassem por alguns sinais deixados pelos "primeiros mbyás", os antepassados imortalizados, no mundo original. Tais sinais eram as "casas de pedra" (*tava*), que se localizavam geralmente em morros relativamente altos com cobertura florestal, próximos do litoral de onde fosse possível ver o mar. Nesses locais, hoje, os mbyás em sua maioria fazem suas aldeias (*tecoa*) viradas para o nascente.

Assim, o grupo partiu guiado pela profetisa em direção à borda do oceano e procurou por uma "casa de pedra" (*tava*), por um lugar ideal onde fosse possível realizar os exercícios que garantiriam a transcendência da condição humana. Eles pretendiam construir aí uma *tecoa* (*teco* = aldeia, *a* = modo de ser mbyá). Nesse caso, a busca da terra sem mal passava a ser, simultaneamente, a busca de "terras sem construções" (terra física) neste mundo, mas que já tiveram a presença de imortais e a busca de "terras indestrutíveis e celestes" (terra mística) em outra dimensão, como se viu anteriormente.

O mundo original, obra de *Nhãde Ru*, foi destruído por uma inundação a seu próprio mando por causa de um casal incestuoso. O que restou dessa destruição foi reelaborado por ele e se transformou no mundo onde vivem hoje, chamado pelos mbyás de "terra imperfeita". No "primeiro mundo", os mbyás eram fortes como os imortais e viviam nessas casas de pedra:

> Eles, os primeiros mbyás, não sentiam mais nada, não tinham mais doença, não tinham mais nada, não morriam mais, *Oguera a Nhãde Ru rete*, então eles já eram encantados (...)
> O espírito de *Nhãde Ru* falou para ela (a profetisa): "até chegar na beira do mar tem igreja de antigo". Os mbyás, os primeiros mbyás que se encantaram, deixou

> *tava*, aquela igreja que tinha antigamente de pedra. Padre mesmo não fez isso, não vai fazer isso, não vai trabalhar com a pedra grande, grandona, foi *Nhãde Ru* (anciã, filha da profetisa, em *Tecoa Porã*).

Existem sinais, vestígios[11] das habitações dos antigos guaranis "fortes", onde atualmente são construídas as aldeias e se espera viver de forma perfeita o "modo de ser" mbyá. A determinação desses locais pelos xamãs é muito complexa, visto que tais espaços são identificados por *Nhãde Ru*. Contudo é possível perceber a existência obrigatória e recorrente de três elementos em tais lugares: 1) a presença de *morros* – as casas são, em sua maioria, construídas em cima de pequenas formações montanhosas; 2) estão próximos ao *litoral*; 3) têm *florestas* nativas. Como afirmou Melià (1990: 34), "o mapa cultural guarani se sobrepõe a um mapa ecológico", o qual segue certas constantes ambientais. Existe um espaço específico para além do que não é possível encontrar os mbyás. Nesses locais, os mbyás estabelecem as suas aldeias (*tecoa*), procuram viver plenamente até o momento de partir para a terra sem mal. Em alguns momentos, a *tecoa* pode ser ameaçada por desequilíbrios entre períodos de abundância e alegria e outros de carência e tristeza. As mortes dos mbyás e os fracassos dos meios de subsistência abalam constantemente a harmonia que a *tecoa* deveria ter.

Toda *tecoa* deve ter uma *opy*, a residência de um xamã, onde à noite são realizados os rituais coletivos que promovem a superação do estado humano. A *opy* é a primeira construção de uma aldeia. Como o "centro

11. Uso o termo vestígio ou sinal por falta de outro melhor, não quero dizer com isso que existam evidências arqueológicas da presença dos mbyás do "primeiro mundo" hoje. Na própria tradução feita pelos mbyás, eles parecem se remeter às missões jesuíticas, contudo as aldeias nunca são construídas nas ruínas de igrejas católicas. Os mbyás usam elementos distintos para definir aquilo que chamo de "vestígios". Aos nossos olhos as "casas de pedras" aparecem nos litorais como um local acidentado, com pequenos morros e uma floresta nativa. O que parece acontecer é uma "explosão" do mito quando a história vivida pelos guaranis nos tempos das reduções é ligada e envolvida por mitos, isto é, por relatos que tratam de heróis criadores. Os guarani-mbyás entram e saem dessas duas formas de relato constantemente, fazendo que o mito "explodisse" e passasse a abarcar as histórias vividas pelos seus parentes. Assim eles conseguem identificar traços do mundo primordial no mundo onde vivemos. Essa idéia do mito "explodir" para encobrir a história foi apresentada pelo professor Roberto Cardoso de Oliveira em uma de suas aulas.

espiritual" da aldeia é o local para onde convergem os moradores nas cerimônias dos cantos e das danças noturnas.

O grupo continuou a sua caminhada orientado pela *cunhã carai* que escutava os conselhos enviados pelo herói criador e os repassava à comunidade. Eles vieram beirando o litoral, rumo ao norte. Ao longo dessa rota, faziam acampamentos ou se estabeleciam em aldeias mbyás já existentes. Paravam para pescar, caçar e plantar, só se alimentavam com e como *Nhãde Ru* havia ensinado. De acordo com Litaiff (1999:86), os mbyás denominavam os acampamentos levantados próximos às rodovias de *oca'i*. Eram temporários, pequenos e estavam localizados entre as aldeias mbyás. Neles aconteciam os momentos de descanso, entremeados por fervorosos momentos de cantos e danças. Tais lugares de paragem faziam parte do amplo território mbyá.

Da aldeia perto de Pelotas (RS), andando a pé, eles chegaram a Porto Alegre (RS) e foram à delegacia e à prefeitura pedir auxílio. O prefeito disse-lhes que deveriam esperar dois ou três dias. Contudo, a profetisa anunciou que eles continuariam a caminhar, pois era *Nhãde Ru* que avisava quando deveriam parar e esperar. Marcharam até que o herói criador anunciasse o momento de não ir mais além, mas sim de parar e erguer uma *tecoa* com sua *opy* (casa de reza).

De Porto Alegre (RS) eles partiram ao encontro de diversas aldeias guarani-mbyás no litoral. Chegaram às proximidades da aldeia Itariri (sul de SP) onde moraram por mais ou menos cinco anos na mata virgem e distante da aldeia já existente. Depois seguiram para a aldeia Boa Vista que ficava próxima da cidade de Ubatuba (SP). Desse local caminharam até a aldeia Rio Branco (SP) onde ficaram por um período de dois anos. O cacique dessa comunidade convidou a profetisa e seu grupo a permanecer e construir uma *opy*, mas *Nhãde Ru* não tinha aconselhado que aquela era a ocasião de suspender a peregrinação e eles continuaram. Os mbyás de diversos lugares por onde o grupo passou, que não tinham um grande xamã que os orientasse, ansiavam por fazer a profetisa ficar e erguer uma casa de reza. O xamã é o elemento fundante e essencial na aldeia mbyá. A aldeia Rio Branco era "fraca", pois estava repleta de bebedeiras e brigas que forçaram a partida do grupo.

Seguiram caminho até um local chamado Rio Silveira onde ergueram uma *tecoa* e moraram durante muito tempo. Nesse local ocorreu o falecimento do marido da *cunhã carai* e a aldeia "se enfraqueceu". Os mortos deveriam ser abandonados, pois a morte significava que o projeto de alcançar a morada

celeste com o corpo e a alma juntos estava falhando. O apodrecimento da carne era um mal que tinha de ser evitado. Por causa dessa morte, eles partiram e alcançaram a aldeia Parati-Mirim, próxima da cidade de Parati (RJ) onde havia uma *tava* ("casa de pedra"). A existência dessa *tava* fez que eles morassem muito tempo por lá. Mas, quando um outro grupo do Paraná chegou e um ancião desse grupo faleceu, a profetisa não gostou do sinal daquela morte e eles partiram novamente. Passaram pela aldeia de Bracuí, próxima à cidade de Angra dos Reis (RJ), e caminharam até chegar à aldeia tupiniquim de Caieiras Velhas, no litoral norte do Estado do Espírito Santo, já no final da década de 1960. Os mbyás não sabem ao certo quantas pessoas chegaram a essa localidade. Segundo a Fundação Nacional do Índio (Funai) (1996), no ano de 1966/1967, chegaram ao Estado do Espírito Santo 44 guarani-mbyás. Nas proximidades dessa comunidade tupiniquim eles construíram a aldeia onde vivem até hoje.

Ao longo do caminho pessoas morriam, outras nasciam, algumas ficavam pelas aldeias por onde estiveram e outras passavam a acompanhar o grupo na sua peregrinação. Durante todo o percurso à beira do mar, o grupo construiu acampamentos temporários e aldeias ou, simplesmente, eles estabeleciam-se nas comunidades já existentes. Quando chegaram à Santa Cruz (município do Espírito Santo) disseram ao prefeito da cidade que "procuravam igreja dos antigos" (a "casa de pedra"). O prefeito logo imaginou uma igreja católica e os levou a uma em Caieiras Velhas, aldeia do grupo indígena tupiniquim. Em Caieiras Velhas, o demiurgo aconselhou que esta era a ocasião de parar, pois próximo a esse local havia uma "casa de pedra" que obviamente não era a igreja imaginada pelo prefeito. "Aqui (em *Tecoa Porã*, local onde o grupo está hoje) tinha a terra onde os mbyás antigos viveram sem males" (ancião, filho da profetisa, em *Tecoa Porã*).

No Espírito Santo, *Nhãde Ru* identificou o local sagrado onde seria possível viver o modo de ser guarani-mbyá. Para tanto o grupo deveria, primeiro, erguer a *opy* e depois viver nesse local até quando ficassem encantados e conseguissem levitar e alcançar a terra sem mal. A busca pela morada celeste não acabou quando foi construída a aldeia ou quando se encerrou a caminhada ritual, mas continuou enquanto a *cunhã carai* viveu. Na relativa fixação que a aldeia promovia, a caminhada mbyá passou a ser em outra dimensão, virtual para nós, mas para eles ainda real. Os mbyás tentavam flutuar e seguir as rotas invisíveis que ligavam a aldeia à morada dos seres celestes.

Com a *opy* pronta, eles deveriam, sob a orientação da profetisa, cantar e dançar dentro dela tão ardorosamente até que os corpos de todos ficassem bem "leves, encantados e brilhantes", prontos para levitar e alcançar a terra sem mal. Na *tecoa,* os mbyás deveriam seguir os conselhos da profetisa que, na verdade, eram os ensinamentos de *Nhãde Ru.* A morte, especialmente se fosse violenta, e o apodrecimento da carne eram sinais de que tanto o morto quanto toda a aldeia falharam por algum instante no processo de se encantar e, conseqüentemente, de se tornar imortal. Durante a peregrinação, quando ocorria alguma morte violenta, *Nhãde Ru* aconselhava que era hora de partir. Os mbyás de *Tecoa Porã* viam como mortes violentas aquelas onde o sangue de um mbyá era derramado. Isso mostra o quanto os guaranis da atualidade se distanciam das guerras. *Nhãde Ru* poderá um dia anunciar em *Tecoa Porã* que este é o instante de partir: "*Nhãde Ru* pode falar que já tem outra terra, que nós já podemos caminhar, o primeiro encontro foi nessa terra [na aldeia de *Tecoa Porã*] e depois vai ter outra" (anciã, filha da profetisa, em *Tecoa Porã*).

Quando finalmente no Espírito Santo o herói criador anunciou que eles deveriam parar a caminhada e construir uma *opy* (casa de reza) a Funai apareceu e comunicou que ali eles não poderiam ficar. A Funai levou o grupo à Terra Indígena Fazenda Guarani, no Estado de Minas Gerais. Naquele local, os guarani-mbyás conviveram com os pataxós e os krenakes, mas não gostaram, pois lá não era possível estar sobre um monte, ver o mar e trilhar os caminhos invisíveis que levam à terra sem mal. Assim eles retornaram ao Espírito Santo. Quando chegaram, encontraram o local sagrado ameaçado. Aquele lugar era um pedaço de mata atlântica que a empresa florestal Aracruz Celulose dizia ser de sua propriedade. Mesmo com esse empecilho, seguindo a orientação de *Nhãde Ru,* o grupo resolveu construir a *opy.* A empresa florestal estava desmatando a área quando os mbyás começaram a sua construção. Com o apoio da mídia,[12] eles conseguiram se estabelecer e enfrentaram a empresa florestal. Denominaram a aldeia de *Tecoa Porã* no dialeto mbyá e de aldeia de Boa Esperança em português.

---

12. Os mbyás falam, constantemente, do jornalista Rogério Medeiros que parece ter ajudado muito na ocupação do local sagrado.

Por fim os mbyás conseguiram viver sob a luz de *Nhãde Ru* no local que desejavam. Assim a *tecoa* ia se desenvolvendo. Os sucessivos fracassos ou mortes que aconteciam não desencorajavam os membros do grupo a continuar. Sempre se atribuía esses erros do ritual a alguma pessoa do grupo que não desenvolvia corretamente os modos tradicionais do viver ou não se alimentava adequadamente. Mesmo após algumas perdas, a profetisa conseguia entusiasmar o grupo novamente na busca da terra sem mal. Eles estavam se preparando para transcender, realizando os rituais noturnos e vivendo de acordo com os preceitos designados pelo herói criador, quando, em 1994, a *cunhã carai* faleceu. Tal acontecimento abalou seriamente o grupo. A aldeia sofreu uma desestruturação, pois não havia mais as orientações de *Nhãde Ru*, e foi se desfazendo aos poucos. Algumas pessoas abandonaram a comunidade e foram viver em outras comunidades mbyás. Aconteceu também uma cisão e o grupo dissidente instalou-se num local próximo à aldeia original. A situação foi se agravando e a aldeia tornava-se cada vez mais imperfeita e repleta de males. Coincidentemente ou não após a morte da profetisa, um surto de coqueluche matou muitas crianças. Hoje as pessoas sentem que, depois do fim da profetisa, tudo é muito diferente: a alegria foi sumindo pouco a pouco. Muitas são as explicações para a morte da *cunhã carai*, pessoa plena, uma quase-imortal. Alguns não acreditam que ela teve um fim e sua carne apodreceu, pois como um ser humano extraordinário, ela continuaria encantada ao lado dos antepassados imortalizados e dos demais seres imortais. Outros acreditam que ela se enfraqueceu porque os mbyás estavam se misturando com os "brancos". Há ainda outros que crêem que ela enganou todo mundo e foi, invisível, para a terra sem mal. Não obstante, eles esperam por um outro profeta, um "forte cantor", que traga a alegria e as "belas palavras" de *Nhãde Ru* de volta, pois para eles enquanto não existir uma *cunhã carai* (profetisa) ou *uraija* (profeta) na aldeia e uma *opy* (casa de reza) tudo está destruído. Alguns mbyás de *Tecoa Porã* continuam a executar os cantos e danças todas as noites na casa da filha mais velha da *cunhã carai* onde simulam uma *opy*. Não existe mais a *opy*, queimada após o falecimento ou sumiço da profetisa. Nem todos participam desses ritos, pois não acreditam que uma *opy* pode ser substituída por qualquer outra casa. Aguardam por um outro poderoso xamã que poderia reerguê-la.

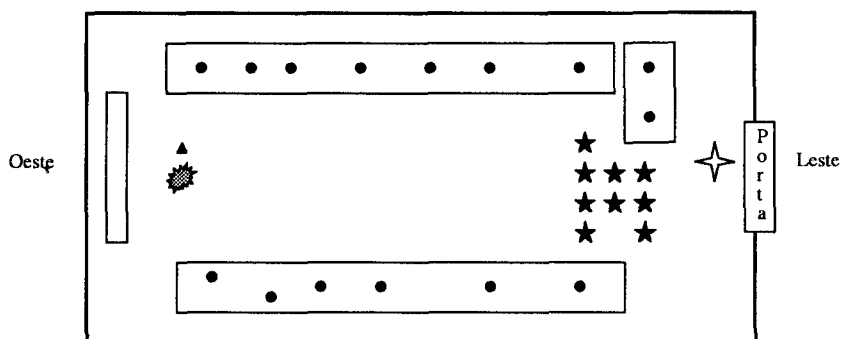
Quando estive em *Tecoa Porã*, alguns mbyás incessantemente desenvolviam rituais coletivos, ao longo da noite, na casa dessa filha da profetisa ou individualmente em suas casas. Um ancião mbyá executou

sozinho em sua casa cantos e danças por alguns dias quando a perda de um dinheiro o deixou angustiado. Nas cerimônias coletivas os guaranis "fortes" de *Tecoa Porã* cantavam e dançavam as canções que receberam nos sonhos ou que haviam passado para o domínio de todos os cantores. Cada um dos mbyás "fortes" liderava o ritual por umas horas. Antes de iniciar a cerimônia, algumas pessoas sopravam a fumaça do cachimbo ao redor da casa e sobre a cabeça de quem se encontrava no local. A fumaça de tabaco espantava os espíritos malignos e preparava as pessoas para receber pelo topo da cabeça a força dos imortais. Antes de iniciar o canto, o mbyá "forte" soprava fumaça sobre o seu corpo. A cerimônia começava quando, no interior da casa, o cantor estava posicionado de frente para a porta, ou seja, virado para o nascente e de costas para os outros participantes. Algumas mulheres formavam linhas paralelas atrás do cantor. Os outros participantes, que estavam sentados, formavam um semicírculo voltado para o cantor e bebiam chimarrão.

Com um violão nas mãos, o cantor iniciava o canto glorificando os seres celestes *Tupã* e *Nhãde Ru*. Eles temiam *Tupã*, pois, se a terra fosse novamente destruída, seria obra sua. Em seguida o cantor desenvolvia a canção acompanhado de uma segunda voz formada pelas pessoas que se encontravam no recinto. As mulheres tocavam a *taqua*, um instrumento feminino, cilíndrico, feito de um longo pedaço de bambu. Esse instrumento era batido no chão para liberar um som que fluía entre as melodias do violão e das vozes. Alguns tocavam o *mbaracá mirim* (chocalho), usado exclusivamente por homens. A atuação do cantor durava, aproximadamente, duas horas seguidas. Com um tom de voz intenso e bem alto de uma maneira completamente diferente do timbre que tinha nas conversas profanas, o mbyá cantava. Normalmente os mbyás falam baixo, mas quando cantam nos rituais eles soltam suas vozes. Em alguns momentos da execução da música o cantor entrava em estado de êxtase e começava a dançar freneticamente. As mulheres acompanhavam os seus movimentos. Nas danças os mbyás se moviam para trás e para a frente e pulavam. A coreografia e o ritmo da música pareciam quase permitir a levitação. Durante o tempo de execução de um canto, tudo se passava como se uma rota ou um caminho que ligava a aldeia mbyá à morada celeste tivesse sido aberto; nesse momento acontecia a comunicação com os imortais. O cantor finalizava o canto exausto. Então outro ocupava o seu lugar e tudo recomeçava. Essas cerimônias começavam por volta das 19 horas e terminavam por volta da

meia-noite. Vi esse ritual ser executado todas as noites que passei na aldeia até mesmo quando um trio elétrico, na cidade mais próxima, emitia sons que alcançaram e se propagaram por toda a aldeia, menos no interior da casa onde eles cantavam.

Figura 1

Posição das pessoas nas cerimônias de cantos e danças noturnas

Legenda

- ● Pessoas sentadas, cantando
- ▲ Responsável pelo chimarrão
- ✹ Fogo doméstico (*tata endy*)
- ★ Pessoas dançando e cantando
- ✧ Mbyá "forte" (cantor)

Nessas cerimônias noturnas, os mbyás praticavam coletivamente cantos e danças para aperfeiçoar seus corpos. Assim, na comunicação que tais ritos instalavam com os imortais, estes passavam saúde, força espiritual, encantamento e imortalidade aos mbyás. Por isso "têm de cantar muito, vencer tudo, cantando, cantando" (anciã, filha da profetisa em *Tecoa Porã*).

Rituais semelhantes a este aconteciam quando a profetisa guiava o grupo durante a marcha e nas *tecoa* que foram construídas ao longo da peregrinação. Tais ritos sempre desencadeavam uma ação: caminhar (para transcender a condição humana). Tanto poderia ser uma caminhada real, literal, em busca da terra sem mal como discutido anteriormente, quanto

uma caminhada espiritual, celebrada asceticamente, como acontece hoje na ausência da *cunhã carai*.

A perspectiva apresentada por Tambiah (1985a, 1985b, 1985c) sobre ritos sociais proporciona uma boa explicação do complexo cerimonial da peregrinação do grupo mbyá ao longo destes trinta anos. Esse autor toma o ritual como um evento no sentido amplo, o qual abarca atos, proferimentos e interações. De acordo com Tambiah (1985a: 128), o ritual é um sistema simbólico de comunicação, construído culturalmente e constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, constantemente expressos por múltiplos meios. Assim, o conteúdo e os arranjos de um rito são caracterizados por uma formalidade, convencionalidade, estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A *cunhã carai* dava as regras da caminhada cerimonial que deveria ser entremeada de ritos na *opy* e realizada com atos indicados pelo herói criador como, por exemplo, fazer jejuns, falar na língua nativa, casar somente com mbyá. Os guarani-mbyás procuravam explorar muitos dos seus sentidos e expressões corporais para realizar a performance: degustavam determinados alimentos, cantavam, dançavam, ouviam seres celestes, sonhavam, tomavam cuidado com as palavras que proferiam.

A rigidez e a formalidade da caminhada e as danças e os cantos nas cerimônias noturnas, exercitados até a exaustão para se atingir um movimento uniforme e mecânico capaz de fazer o corpo levitar, dão o aspecto sacro à peregrinação em busca da terra sem mal e a diferenciam das caminhadas prosaicas. A eficácia dessa marcha sagrada está, especialmente, no fato de todas as pessoas do grupo se moverem em busca da imortalidade.

Mauss (1975: 140) afirmou que o mana é a força coletiva por excelência, a verdadeira eficácia das coisas. Como um éter, imponderável, comunicável, que se expande por si mesmo, o mana funciona no ambiente interno e fechado, onde tudo ocorre, como se lá só houvesse mana. Assim o mana do xamã age sobre o mana do ritual, que abala o mana dos corpos, que atinge outros mana. É possível imaginar o ambiente da caminhada em busca da morada dos imortais preenchido por uma força semelhante ao mana, isto é, por uma eficácia pura, por uma força coletiva que permeava todos os movimentos. A cerimônia da peregrinação parecia acontecer numa singular dimensão espaço–tempo sobreposta a outras mais ordinárias e profanas como, por exemplo, a dimensão em que acontecem as interações políticas com outras aldeias e com os brancos e os afazeres domésticos.

De acordo com Mauss (op. cit.: 147), o mundo da magia sobrepõe-se a outro, sem se destacar, conformando um mundo separado e ao mesmo tempo unido a outros, ou seja, parece estar na "quarta dimensão do espaço". Desse modo pode-se dizer que a caminhada de aproximadamente trinta anos realizada pelo grupo, na qual se desenvolviam ritos e o xamã agia, parece ter se passado em uma esfera sobreposta à vida ordinária, em uma esfera a-temporal e a-espacial. O evento extraordinário legitimava o poder do xamã, justificava a necessidade das seqüências ordenadas e padronizadas dos atos e falas, explicava a presença dos seres celestes e, principalmente, motivava a crença geral. No tempo–espaço próprio da peregrinação em busca da terra sem mal, todos compunham uma força coletiva. Seguindo o argumento de Mauss (1975), talvez o movimento rítmico, uniforme e contínuo, que surgia nessa marcha, fosse a expressão imediata de um estado mental comum, no qual todas as consciências eram monopolizadas por um só sentimento, uma só idéia e uma única finalidade. A eficácia do ritual estava nessa força de ação comum. Na passagem que se segue, é como se Mauss estivesse descrevendo o ritual mbyá:

> Todos os corpos têm o mesmo balanço, todos os rostos têm a mesma máscara, todas as vozes têm o mesmo tom, sem contar a profundeza da impressão produzida pela cadência, pela música e pelo canto. Vendo em todas essas figuras a imagem do desejo comum, ouvindo de todas essas bocas a prova da certeza comum, cada um sente-se, sem resistência possível, aderir à convicção de todos. Confundidos no transporte de sua dança, na febre de sua agitação, formam um só corpo e uma só alma (...). Em semelhantes condições (...), o consentimento universal pode criar realidades (Mauss 1974: 161).

Sacralizando o "profano", ou seja, o cotidiano, a caminhada traduzia concepções sociais abrangentes e duradouras, mas também se referia a determinado contexto e acontecimentos eventuais como as mortes que aconteciam ao longo do rito. Os elementos que constituíam a marcha como, por exemplo, os discursos ou cantos dos homens e dos imortais, as danças e o próprio ato de caminhar, por meio do poder simbólico de que eram portadores, desencadeavam e ao mesmo tempo sofriam efeitos pragmáticos. A caminhada teve eficácia porque acionou crenças culturais essenciais no contexto de um cotidiano que, na verdade, era um estado permanente de preparação ritual. Desse modo torna-se compreensível o fato de os corpos

dos mbyás passarem por reformulações durante a marcha. Os corpos atingiam uma nova feição, tornavam-se mais leves e encantados. A utilização de determinadas técnicas corporais complementavam a transformação dos corpos que o ato de caminhar promovia. Tais técnicas eram o jejum, a dieta específica, as danças e os cantos recorrentes e padronizados do ritual.

Interessa saber agora o que a performance da peregrinação em busca da terra sem mal comunicou aos membros da sociedade. Até aqui, detive-me mais nas estruturas externas de significado. A seguir trato mais especificamente da cosmologia mbyá. Será possível ver que os mbyás tanto pensam quanto vivem essa cosmologia e que ela não é, portanto, meramente veículo de contemplação, mas orientadora de práticas que operam em contextos situacionais, enfrentam certas anomalias e contingências do cotidiano. A cosmologia, quando vivida, é um modelo que fornece à comunidade de praticantes tanto problemas como soluções.

A peregrinação rumo à terra dos imortais punha em ação esse modelo cosmológico. Ao realizá-lo, os mbyás tinham à sua frente o modo perfeito de viver segundo seqüências ordenadas e padronizadas de atos e palavras num estado máximo de coesão e efervescência social. Além disso, o permanente estado ritual da peregrinação comunicava aos membros do grupo a idéia de transformação, de que o social deveria pôr-se em movimento, pois aí estava a vida. Assim como as pessoas se constroem no movimento de transformação dos corpos, também a sociedade se faz no trânsito entre espaços marcados por um viver xamânico como se estivessem em meio a seres imortais. Além da caminhada ritual ser o momento ideal para a pessoa se aperfeiçoar, pois as técnicas corporais eram desenvolvidas de acordo com estrita ortodoxia, havia uma intensa comunicação com os imortais. Esse evento ritual era o momento ideal para observar o grupo se representando e reproduzindo culturalmente. O que o ritual lhes comunicava era a própria idéia de sociedade, suas normas, sua cosmologia e suas formas de reprodução cuja inteligibilidade está na transformação e na mobilidade. Talvez mais durkheimiana que o próprio Durkheim, a sociedade mbyá criava essa marcha para se contemplar. A peregrinação é como uma dessas obras admiráveis em que acontece o espetáculo da sociedade, sobre a sociedade, para a sociedade. Naqueles momentos de síntese cósmica, o grupo revelava-se como uma sociedade essencialmente xamânica, que se encontrava a si mesma no movimento da profetisa/xamã. Foi assim que *Tecoa Porã* se constituiu.

O principal elemento da capacidade xamanística guarani-mbyá é o poder de se movimentar, de transitar por espaços onde os homens pretendem ser imortais. O poder xamanístico provém dessa mobilidade que permite ao xamã viajar até outras dimensões em busca de substâncias que garantam a vida, trazer espíritos para auxiliarem na recomposição da pessoa e permitir a todos alcançar a terra dos imortais quando realizam a marcha cerimonial. Nesse sentido a sociedade mbyá se faz ao acompanhar o movimento do xamã e, conseqüentemente, pode ser lida como uma sociedade xamânica. Em contraste com essa sociedade xamânica está a sociedade guerreira que, como discutiram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1986), habita no tempo do guerreiro e tem a reprodução do social vinculada à temporalidade da vingança. Como uma sociedade essencialmente xamânica, o *locus* da sociabilidade mbyá está no movimento do xamã. O bem-estar coletivo depende da constante busca do xamã por espaços até alcançar o definitivo, a terra sem mal. Entre diversas sociedades tupi-guarani,[13] o devir guerreiro (como no caso tupinambá) e a mobilidade do xamã (como no caso guarani-mbyá) têm basicamente o mesmo fim, isto é, a fixação e a permanência em um espaço (terra sem mal), onde seja possível viver a imortalidade, onde seja possível superar a condição humana.

O movimento dos imortais

A caminhada dos mbyás ou a sua existência no mundo teve início no caos primevo quando *Nhãde Ru Tenõde* ou *Nhamãdu Ru Ete Tenõde,*[14] antes mesmo de fazer a terra, criou o fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*) e fez desse fundamento parte de sua própria essência.[15] Em

---

13. No segundo capítulo da minha dissertação de mestrado, discuto mais detidamente o problema da superação da condição humana nas sociedades tupi-guaranis (Guimarães, 2001).

14. Entre os nhãdevas, Nimuendajú (1987) e Cadogan (1959) encontraram para essa entidade a denominação de Nhãderuvusu.

15. Aqui apresento, resumidamente, o que as "belas palavras" (nhe'e porã tenõde) comunicam. Elas foram coletadas, por inteiro, por Cadogan (1997) e tratam da criação dos seres celestes e da linguagem humana. Tais palavras são guardadas em segredo, vedadas a estranhos.

seguida, ainda com essa linguagem humana, ele concebeu aqueles que seriam partícipes de sua criação, os seres imortais que são os "donos" das almas dos mbyás. Esses seres imortais são os "verdadeiros pais das almas" (*nhe'e ru eté*) dos futuros *Carai Ru Ete*, dos futuros *Jacaira Ru Ete* e dos futuros *Tupã Ru Ete*. *Nhãde Ru* também criou as "verdadeiras mães das almas" (*nhe'e xy ete*) *Carai Xy Ete*, *Jacaira Xy Ete* e *Tupã Xy Ete*. Todas essas entidades receberam as instruções de *Nhãde Ru* sobre como enviar porções da linguagem humana para se encarnarem nos corpos dos mbyás, ou seja, sobre como fazer a humanidade. *Nhãde Ru* e outros heróis imortalizados que habitaram o "primeiro mundo" também enviam porções de imortalidade à terra. Ao se encarnarem nos mbyás, essas essências passam a ser denominadas *nhe'e* sendo então associadas à fala. A nova pessoa passa, assim, a ser vivificada por uma parcela do fundamento da linguagem humana (*ayvu rapyta*). O sopro que sai da boca ou o fluir das palavras é a manifestação da alma, que não morre:

> *Nhãde nhe'e* quer dizer o nosso espírito, aquele que a gente sopra, como agora, quando está conversando, é aquilo que está dando para nós conversarmos (...) e quando a pessoa morre é aquilo que vai para o céu. (neta da profetisa em *Tecoa Porã*).

Portanto a pessoa surge[16] quando os imortais enviam a alma (*nhe'e*) ao seu corpo. Na cerimônia de nominação, o xamã descobre qual ser imortal encaminhou uma alma à criança e qual nome sagrado essa criança recebeu dele. Esse rito acontece na casa de reza onde o xamã se põe a cantar para se comunicar com os seres celestes e averiguar com eles a procedência da alma que encarnou na criança. O nome da pessoa irá acompanhá-la durante toda sua vida e passa a ser parte integrante da natureza humana como o

Contudo Cadogan, depois de vários anos de trabalho com os mbyás, conseguiu a sua confiança e a revelação das palavras sagradas. Não consegui coletá-las, mas os mbyás me apresentaram algumas interpretações sobre elas. Ninguém em Tecoa Porã dominava essa linguagem, já que não havia nenhum profeta/xamã poderoso quando estive entre eles. Entretanto, como tal linguagem se refere ao cerne da cosmologia mbyá, algumas pessoas tinham um mínimo de conhecimento sobre as mesmas. As informações que obtive complementam as de Cadogan.

16. Ao contrário dos nhãdevas, entre os quais Nimuendaju (1987) encontrou a possibilidade de reencarnação da alma, parece não existir essa crença entre os mbyás. Cadogan (1950) afirmou nunca a ter encontrado e também não há indícios dela em Tecoa Porã.

"fluir do seu dizer" e como o *ery mo'ã a*, ou seja, aquilo que mantém o ser humano erguido (Cadogan, 1997: 302). Por sua vez, a criança só está pronta para receber a sua porção da imortalidade quando estiver ereta, se sustentar em pé e começar a caminhar. Tal momento coincide também, segundo os mbyás de *Tecoa Porã*, com o período em que a criança começa a falar. As primeiras ações de caminhar e falar parecem definir o instante em que a pessoa pode começar a se desenvolver. Existe uma combinação essencial entre falar, ser animado e ser ereto, a partir da qual o ser humano se forma.

Do momento em que a criança recebe a *nhe'e*, ela deve ouvir e seguir os conselhos dos xamãs. Assim ela passa a auxiliar na realização e no sucesso da migração coletiva em busca da terra sem mal. Além dos nomes significarem a presença de almas nas pessoas, eles estabelecem qual função as mesmas devem realizar na *opy* (casa de reza) e na *tecoa* (aldeia). Portanto, os nomes traçam os destinos e ditam as regras que orientam o comportamento. Cada nome tem suas especificidades e, relacionado com outros, compõe a harmonia de uma *tecoa*.

As almas provêm das moradas dos seres celestes, localizadas na terra sem mal. Os imortais são como "donos" das almas e enviam uma alma quando o xamã está realizando o ritual de nominação. O ser imortal ou celeste deve falar com o xamã que está encaminhando uma alma à criança. Aquilo em que a pessoa se torna está relacionado com o "verdadeiro pai da alma" que mora no local de proveniência da alma. Mais especificamente, a pessoa tem um vínculo com o caráter deste ser celeste e com a função desempenhada por ele na terra sem mal:

> Porque tem nome que é muito sagrado, que envolve a religião bastante, de deus mesmo. Como por exemplo, *Vera Carai* que vai ser bem fiel, que vai acreditar, que vai fazer um ritual bom, como se fosse anjo da guarda. E quando crescer ele vai ser isto. Quando criança, fala pro pajé que o nome é isso. Aí no futuro, que só deus sabe o futuro, ele vai ser isso: que toca chicote para espantar os males, fuma para espantar o mal. Assim a pessoa vai ser *Carai*. Aí deus já sabe. Mesmo criança, quando crescer já vai saber o que vai ser, aí já vai com o nome. (jovem, bisneto da profetisa em *Tecoa Porã*).

De acordo com os mbyás de T*ecoa Porã*, a *ywy mara e'y* (terra sem mal), onde estão os seres imortalizados e "todas as coisas maravilhosas que podem existir" (neta da profetisa em *Tecoa Porã*), localiza-se numa dimensão

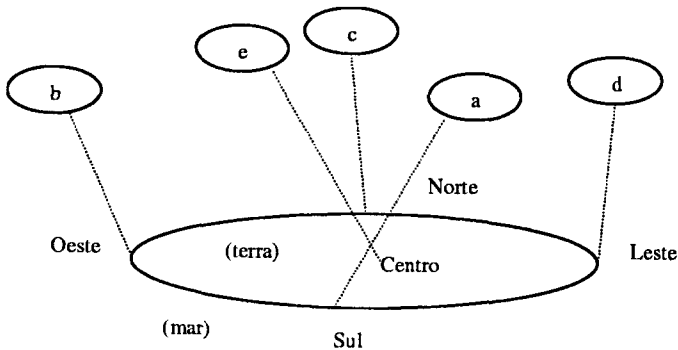
acima de duas camadas de *aray* (nuvens) e da morada de *anhã* (ente maligno) e dos seus animais cruéis.

Esquema 1

Camadas do Cosmos mbyá

(em cima)		
	ywy mara e'i (terra sem mal)	(4º plano)
	morada de *anhã*	(3º plano)
	aray (nuvens)	(2º plano)
	aray (nuvens)	(1º plano)
mar	*ywy Pyau* (terra em que vivemos)	mar
		(em baixo)

As moradas dos imortais distribuem-se pelo 4º plano em áreas acima da borda do mundo, isto é, do litoral. O limite da terra para os mbyás é o mar. Eles caminham em direção ao nascente até a beirada do mundo, visando a encontrar aí as rotas por onde flutuam e chegam ao paraíso celeste. Dificilmente, os mbyás seguem em direção ao oeste, onde está a morada de *Tupã*, pois vêem o poente como o lugar por onde se iniciaria uma possível destruição do mundo pelo fogo. As chamas iriam se alastrar para o resto da Terra. No entanto, seria mais fácil encontrar alguns mbyás indo em direção ao zênite, a partir do centro desta terra, em direção ao norte ou ao sul, pois as habitações dos imortais que compõem a terra sem mal se espalham por essas direções. Contudo, a direção preferida dos mbyá é o leste, onde está a casa dos antepassados que se encantaram, como se verá adiante. Os seres celestes não ficam parados nas suas habitações, mas estão sempre em movimento pelo quarto plano do Cosmos, realizando trajetos, ligando as várias localidades do plano onde vivem. As rotas que ligam a terra imperfeita, onde vivem, com alguns dos paraísos na terra sem mal se dão mais ou menos da seguinte forma.

Figura 2
Localizações aproximadas das moradas dos seres celestes

Legenda
a – Morada de Carai
b – Morada de Tupã
c – Morada de Jacaira
d – Morada de Nhãde Ru
e – Morada de Cuaray

De acordo com Cadogan (1949, 1950, 1997) e Ladeira (1992), os seres celestes criados por *Nhãde Ru* e suas almas apresentam-se como segue:

(a) *Carai*: ser relacionado com o fogo, e sua esposa. *Carai* faz que as chamas sagradas sejam alojadas nos mbyás. Ele deve vigiar aquilo que produz o ruído do crepitar das chamas. Sua morada está localizada mais ao sul. Os mbyás, provenientes dessa região, devem seguir em direção ao nascente, em sentido anti-horário, ou ir ao centro da terra e daí seguir até o nascente. As pessoas com essas almas devem ser mbyás "fortes", capazes de executar os cantos, dar bons conselhos e orientar na busca da terra sem mal. Não devem se ausentar por muito tempo da aldeia, pois são elas que zelam pela *tecoa*.

(b) *Tupã*: ser relacionado com as águas, as chuvas, os trovões e os raios, e sua esposa. Ele envia à morada terrena as chuvas que refrescam. Além disso envia aos mbyás o sentido da moderação. Sua morada está

localizada no poente. *Tupã* realiza um trajeto que vai do nascente ao poente ou vice-versa em sentido circular, anti-horário, ou reto. Quando ele faz o trajeto circularmente, as chuvas caem no litoral. Já quando a sua caminhada é em linha reta, provoca chuvas no meio do mundo. Uma característica de suas almas na terra sem mal é que elas também devem estar constantemente em movimento, pois zelam pelo Cosmos. Desse modo, os mbyás a quem correspondem tais almas, incessantemente, se deslocam e podem passar um longo período fora da sua aldeia. Entretanto, segundo Ladeira (1992: 128), como as mulheres foram feitas para ficar na aldeia e guardar os seus corpos, elas são de alguma forma impedidas de fazer qualquer longo trajeto. Além disso as almas de *Tupã* são boas guardiãs da aldeia com uma ação repressiva, acusando e aplicando castigos aos transgressores do modo verdadeiro de viver. Os castigos aplicados, mais freqüentemente, são o corte de cabelo curto para as mulheres, o que significa retirar o manto que as protege, e amarrar os homens a uma árvore, ou seja, impossibilitar os seus movimentos.

(c) *Jacaira*: dono da neblina vivificante, e sua esposa. Ele vigia a fonte da "neblina vivificante" (cachimbo e tabaco) que proporciona as palavras de grande inspiração, com as quais os mbyás alcançam os imortais. Envia essa "neblina" à terra para que os homens possam se defender e se purificar das enfermidades. *Jacaira* e sua esposa habitam uma região mais ao norte do centro do Cosmos. Ele desenvolve um trajeto em direção ao nascente; segue em sentido horário ou vai até o centro da terra (*yvy mbyte*) e, em linha reta, dirige-se ao nascente. Os mbyás com almas provenientes desse ser celeste só podem realizar o percurso em círculos, beirando o oceano.

(d) *Nhãde Ru*: ser relacionado com o sol, e sua esposa também enviam almas à Terra. Eles são os pais das almas enviadas ao mundo original e deveriam alcançar o nascente. A maioria das almas dessa região são femininas e tem a qualidade de reunir harmoniosamente a comunidade. Por isso elas não podem se ausentar por muito tempo da aldeia ou devem fazer o grupo todo acompanhá-la em uma marcha cerimonial. Essas mulheres são, muitas vezes, as profetisas e guias espirituais. Cada unidade social mbyá precisa ter uma alma feminina dessa entidade. *Nhãde Ru* encaminhou à morada terrena a boa ciência.

(e) *Cuaray* e sua esposa também enviam almas à Terra. Eles estão localizados no zênite, sobre o centro da Terra. Na mitologia mbyá, *Cuaray* aparece como o filho mais velho de *Nhãde Ru*, irmão de *Jaxi*. Esses dois irmãos foram os "heróis culturais" que caminharam pela terra original

"guaranizando-a", ou seja, estabelecendo os hábitos e costumes mbyás. *Cuaray* está relacionado com o sol e *Jaxi* com a lua. O trajeto de *Cuaray* é o mesmo que o do sol. No início do dia ele está no nascente, ao meio do dia está no centro do Cosmos, no fim do dia, no poente. Na sua trajetória, segue em linha reta do nascente ao poente. *Cuaray* reveza-se com seu irmão mais novo, *Jaxi*, formando o dia e a noite. As almas femininas dessa região são enviadas para acompanhar os seus pais e irmãos. Por sua vez, as almas masculinas têm uma grande força espiritual e podem orientar a comunidade na busca da terra sem mal.

(f) Os primeiros mbyás, aqueles que viveram no mundo original, também enviam almas à terra. Ainda no mundo original, eles partiram para o nascente, caminhando ao longo do litoral e chegaram à morada de *Nhãde Ru*. Hoje, os mbyás são seus filhos caçulas e devem seguir os passos de seus irmãos mais velhos por toda esta terra. Os primeiros mbyás localizam-se no nascente, em lugar próximo da morada de *Nhãde Ru*.

Esses são os seres celestes e imortais que compõem o panteão mbyá. Os mbyás enfatizam, em especial, três pontos do Cosmos que os orientam em suas migrações: o nascente, o centro do mundo e o poente. Tais regiões correspondem ao trajeto do sol, *Cuaray*. O nascente é o princípio, a "nossa frente", de onde o sol surge e para onde as pessoas devem migrar, assim como *Carai*, *Jacaira* e os mbyás imortalizados com suas respectivas esposas e almas. Somente as entidades *Tupã* e *Cuaray* realizam o trajeto inverso, em direção ao poente. A posição do sol nascente é um dos pontos privilegiados, primeiro, porque as pessoas executam as cerimônias sempre mirando essa direção. Segundo, porque a aldeia é construída também observando o nascente; as portas das casas estão voltadas para o leste. E terceiro, porque, atualmente, a maioria das caminhadas mbyás em busca da terra sem mal são feitas em direção ao leste.

A vida social em uma aldeia mbyá está totalmente entrelaçada com os diversos planos e regiões do Cosmos. Talvez fosse melhor dizer que a vida dos mbyás neste mundo depende das rotas que ligam as dimensões do Cosmos. A terra onde vivemos está repleta de problemas e de provações e deve ser transposta. Conseqüentemente, rotas são incessantemente traçadas e trilhadas para que outro espaço seja alcançado. O ser imortal *Jacaira* enviou a "neblina vivificante" (cachimbo e tabaco) para ajudar os homens a superar este mundo. Quando os mbyás expandirem os seus domínios nesta terra até superarem as dificuldades que o mundo apresenta, outra dimensão, ou seja,

a terra sem mal será ocupada. Portanto, para compreender essa etnia é necessário desvendar a forma como eles tomam os espaços e dão significado às rotas que ligam tanto as moradas terrenas quanto as celestes. Ao contrário do que acontece em outras sociedades como entre os parakanãs (Fausto 1997) e os waiãpis (Gallois, 1988) os seres celestes e imortais não estão tão distantes ou são tão inacessíveis.

Os seres celestes mbyá lembram os grandes xamãs tupinambás que viviam transitando por uma vasta região, ligando diversas aldeias (Fernandes, 1963, 1970; Métraux, 1927, 1950). Na verdade, alguns seres imortais foram poderosos profetas mbyás que conseguiram se encantar e alcançar a terra sem mal. Percebe-se, portanto, que o movimento é uma constante quando se trata do mundo visível e invisível dos mbyás. Pode-se dizer que ao fazerem o seu panteão repleto de seres imortalizados, semelhantes a grandes xamãs, eles atribuíram à essência celeste ou imortal um elemento singular que é o movimento. Atualmente os mbyás procuram transcender a condição humana pela via da imortalização ou "divinização". Para tanto, eles deveriam imitar os hábitos e as atitudes dos seres celestes ou dos quase-imortais (os profetas) e desenvolver certos aspectos definidores de tais seres, como a leveza, o movimento, a perseverança e a força espiritual. Desse modo eles praticam os cantos e danças sagrados em ambiente de completa efervescência e percorrem os caminhos que ligam diversas aldeias com a finalidade de transformar seus corpos. Na verdade, confirmando a orientação durkheimiana, aqui os seres celestes, como deuses, parecem ser a imagem dos homens. Os mbyás almejam repetir os atos exemplares dos imortais.

Transformando o ser

Como se viu anteriormente, quando a criança recebe a sua alma, imediatamente, ela sabe qual será o seu destino, qual função deve realizar na *opy* (casa de reza) e na *tecoa* (aldeia). A alma não tem poder de interferência somente no plano individual, mas, principalmente, no plano coletivo. A constituição e a organização social da *tecoa* dependem de todos que a compõem. A alma sela o destino da pessoa que a recebe e passa-lhe as responsabilidades que terá perante a aldeia. Desse modo o nome-alma pode

revelar quem é capaz de ser o profeta-guia nas caminhadas em direção à terra sem mal, os sucessos nos casamentos, a permanência da pessoa na aldeia, etc. As características impostas pelas almas moldam as personalidades dos mbyás que irão estabelecer uma rede de reciprocidade e solidariedade. Em tal rede, cada mbyá conhece o outro e respeita as regras que valem para todos.

Entretanto ter uma alma não significa ser uma pessoa plena. Indica apenas que a pessoa está apta para se desenvolver até atingir a morada dos imortais e se transformar em um deles. Na verdade, a partir do momento em que a essência celeste se encarna num mbyá, inicia-se o processo de sua formação ontológica. Começa a tentativa de transcender a condição humana. O sucesso dessa jornada depende muito de cada pessoa, do seu empenho em adquirir maturidade e sabedoria. Os mbyás devem se submeter aos preceitos e técnicas do viver revelados por *Nhãde Ru* ao xamã. Esses ensinamentos valem para todos. Para que o corpo humano se transforme em corpo imortal, a pessoa deve, entre outras coisas, cantar e dançar na casa de reza; falar a língua mbyá; viver somente entre os mbyás e como um mbyá; não permitir a morada de não-mbyá na aldeia, pois os estranhos corromperiam e enfraqueceriam o ambiente; não se alimentar, trabalhar, ou viver como o "branco"; tecer alianças com outras aldeias mbyás, isto é, transitar por outros espaços e, principalmente, estar em movimento e assim chegar à terra sem mal.

Além dessas técnicas e preceitos morais informados por *Nhãde Ru* que os guarani-mbyás devem acolher, existem ritos de passagem que celebram e garantem a mudança da pessoa. A cerimônia de nominação é um desses ritos. Como foi visto, ela marca o momento de incorporação da alma na criança e de revelação do seu nome sagrado. Há, ainda, as cerimônias de puberdade, feitas para orientar e controlar o discurso do jovem e para dominar o seu apetite. A fala e a alimentação, quando bem usadas, permitem o aperfeiçoamento da pessoa, pois constituem duas das técnicas dominadas e elaboradas pelos imortais. Um mbyá deve ser rigoroso no uso da sua fala, ou seja, ele deve saber controlá-la. O cuidado com as palavras está em impedir a revelação de segredos como o discurso sobre as "belas palavras", evitar problemas na aldeia e não desperdiçar a língua com coisas que não são a palavra original em mbyá, que não são importantes para o bom funcionamento da aldeia. Ao longo de sua vida, ele aperfeiçoa o seu discurso e aprende a manter o domínio sobre o mesmo. Isso significa desenvolver com esmero o fluir que deixa o corpo ereto. Saber se alimentar também é importante, pois com uma dieta

específica a pessoa consegue mudar o seu corpo, tornando-o leve o suficiente para flutuar e alcançar a morada dos imortais. O jejum absoluto também deve acontecer em alguns momentos da peregrinação.

A cerimônia de puberdade masculina é coletiva. Vários meninos são levados à *opy*, onde seus lábios inferiores serão furados e receberão o *tembeta* (pedaço cilíndrico de madeira leve):

> A gente usa (o *tembeta*) para o jovem *não falar muita besteira*, para *não comer muito*, para *respeitar a si mesmo, como os outros* e, também, para *não ser possuído pelo espírito mau*. Porque jovem que é muito bagunceiro, fala muita besteira, o espírito mau vai em cima... E aí, quando o jovem fura, ele já se sente um homem respeitado e ele respeita também... Hoje não é mais obrigado furar, só se a família obriga a usar o *tembeta*, aí sim. Só se a família quiser ou o jovem da família mesmo é bagunceiro, fala muito, é preguiçoso, aí sim, aí a família mesmo amarra ele, pega e fura. Se ele não quiser furar por bem ..." (jovem, bisneto da profetisa em *Tecoa Porã*).

A cerimônia de puberdade feminina é individual e ocorre com a primeira menstruação. Nesse rito, o cabelo da jovem é cortado bem curto. O corte deixa a mulher vulnerável, visto que o cabelo é o manto que a protege, que lhe dá força. Além disso a jovem deve ficar isolada em sua casa, sem poder caminhar pelo mato para não entrar em contato com as almas das árvores, dos bichos, etc. Portanto, nesse período liminar, exige-se que ela siga rigidamente os ensinamentos dos seres celestes.

Deve ficar claro que, para os mbyás, não são só eles que têm almas (*nhe'e*). "As árvores, os bichos, os passarinhos também têm almas, sistemas e religiões" (filha da profetisa em *Tecoa Porã*). Todos os seres viventes apresentam a essência celeste e imortal (*nhe'e*). Portanto, não é a alma que dá o caráter humano-mbyá a um ser. Assim como os jurunas e diferentemente de nós, ter uma alma é condição necessária, mas não suficiente para ser humano. De acordo com Lima (1995: 150), os jurunas estabelecem que todo animal ignora a realidade que os homens lhe atribuem, pois qualquer bicho pensa ser humano e distingue-se dos animais de outras espécies como se fosse um homem em oposição aos animais. Trata-se de um pensamento que "afirma não que somos todos homens, mas que todos os animais distinguem o humano e o animal e incluem-se a si mesmos entre os humanos" (Lima, 1995: 150). Portanto, quando os mbyás dizem que os animais têm

almas e costumes, eles estão afirmando que os animais compartilham da imortalidade, isto é, da essência celeste que vivifica. Entretanto, eles introduzem a diferença entre os seres ao afirmar que cada espécie animal apresenta "os seus costumes, as suas religiões, os seus sistemas", os quais especificam e diferenciam as várias experiências ontológicas humanas. Viveiros de Castro, (1998) formulou a idéia de um "pensamento multinaturalista" para os indígenas. Não sei se esta idéia expressa as formas de pensar de todos os povos nativos sul-americanos, como quer o autor, mas acredito que é pertinente aos casos dos mbyás e jurunas,

> (...) eles (os índios) postulam uma unidade transespecífica do espírito e uma diversidade dos corpos (...) É freqüente encontrar nas etnografias das Américas, a noção de que diversos tipos de seres – sobretudo os animais e aqueles que chamaríamos "espíritos", mas também, plantas, acidentes naturais, etc – são dotados de almas idênticas à humana, o que os torna sujeitos ou pessoas" (Viveiros de Castro, 1998: 10, meus parênteses).

É como se cada espécie olhasse para si como humana e as demais como não-humanas. Portanto, resumindo o argumento de Viveiros de Castro (1998), o *pensamento mbyá* e o *juruna* parecem estar baseados na seguinte formulação: todos os animais seriam, igualmente, dotados de uma alma e se diferenciariam porque teriam corpos distintos, os quais levariam a experimentar de diversas maneiras o mundo. Provar, experimentar, viver a essência celeste ou imortal, para os mbyás, se dá no e pelo corpo. Os guaranis parecem definir e entender o corpo pelas formas de expressão, de sentimento, de caminhar, de comer, de viver, mostradas quando em relação com o mundo. Desse modo, o corpo de um ser celeste ou imortal "brilhante, leve e encantado" é diferente do corpo de um mbyá que vive o "verdadeiro" modo de ser neste mundo, tentando se tornar um imortal, e também é diferente do mbyá que vive de forma adulterada, como um "branco". Assim se aplicaria aos mbyás a idéia de Viveiros de Castro (1998) sobre o "princípio ameríndio da divergência dos corpos e universalidade da alma", isto é, todos os seres veriam da mesma maneira coisas diversas porque os seres teriam corpos diversos.

Vivendo a condição humana, neste mundo, os mbyás poderiam vir a apresentar a *ãgue*, uma porção ou alma imperfeita e telúrica, estática, imóvel, presa à Terra. Esta é exclusiva dos mbyás, nenhum outro animal a tem (Cadogan, 1997: 303). A *ãgue* surge como o produto das paixões, dos apetites

e do imperfeito modo de viver. Enquanto a *nhe'e* ou "palavra-alma" é de origem celeste, provém dos seres imortalizados e está ligada ao nome da pessoa, às rezas individuais, à palavra e à respiração, a *ãgue* aparece como uma sombra colada ao chão, uma porção terrestre, que tem uma conotação negativa, está ligada ao temperamento individual e incontrolado, à alimentação imperfeita e ao corpo putrescível. A "palavra-alma" é dada pronta e manifesta a presença do imortal. Por sua vez, a porção terrena é construída a partir das imperfeições humanas. Este estrato terrestre que, como uma sombra, acompanha a alma, pode progredir na pessoa e escoltá-la durante toda sua vida neste mundo.

A porção terrena começa a se manifestar quando a criança já é capaz de discernir o certo do errado, ou melhor, quando já está com a sua alma *nhe'e*. Não sendo uma essência celeste, a *ãgue* pode e deve ser controlada. O espectro terrestre só irá se desenvolver se a pessoa não viver na verdade revelada pelos imortais ou se não conseguir superar os percalços que este mundo apresenta como viver como os "brancos". Portanto, quanto mais "imperfeito" ou "fraco espiritualmente" for um mbyá, quanto menos ele acatar os conselhos do herói criador, maior será o peso do espectro terrestre. A presença de tal porção torna o corpo pesado e sem brilho, fixa o homem nesta Terra. Isso dificulta a transcendência da condição humana.

Na sociedade mbyá, todos desejam a transfiguração no outro-imortal, atingir o encantamento que traz a imortalidade. Essa mutação se passa, especialmente, no âmbito do corpo. Não são as essências celestes que devem ser aperfeiçoadas, mas sim os corpos dos mbyás. Trabalhar o corpo por meio de determinadas técnicas significa não desenvolver o espectro terrestre, ou seja, não fazer o corpo pesado, opaco e sombrio. Para os mbyás, a pessoa parece viver num contínuo que vai da mortalidade à indestrutibilidade. Ao longo desse contínuo, ela deve, principalmente, incrementar o seu corpo, não a sua alma, para se livrar das amarras terrestres e ficar leve e brilhante. Os principais exercícios que provocam a alteração do corpo são: cantar, dançar, jejuar, fazer dietas, praticar os ritos com fervor, seguir os conselhos dos xamãs, desenvolver o discurso e caminhar. Atingir a maturidade, ser um mbyá pleno, decorre do bom uso dessas técnicas. Por exemplo, saber falar é uma prática que implica evitar equívocos no discurso como as fofocas e boatos. Em *Tecoa Porã*, tais erros da fala são praticados por pessoas "fracas", imaturas espiritualmente, que devem passar por longos e penosos

exercícios para sair dessa posição. Não é fácil ou simples se tornar um imortal. Não se pode esquecer que os mbyás estão numa terra de provações e imperfeições, por isso o ser *Jacaira* enviou a "neblina vivificante" (cachimbo e tabaco) para auxiliá-los nos seus trajetos por este mundo.

Os mbyás "fortes" procuram sublimar seus corpos. Os profetas exemplificam o máximo da perfeição humana nesta Terra; eles estão na iminência de se tornar imortais. Conseguiram desenvolver ao máximo a oratória, só falam no dialeto mbyá, mesmo conhecendo outras línguas. Os grandes xamãs sabem o que dizer e como dizer e isto lhes dá um enorme poder de persuasão e uma autoridade inquestionável. São verdadeiros sábios, pessoas sensatas, prudentes e discretas, que orientam e cuidam da vida na aldeia. Desde pequeno, um futuro profeta já mostra o seu destino, curando pessoas, rezando intensamente, e, sobretudo, recebendo conselhos de *Nhãde Ru*. Existem vários tipos de xamãs, desde os comuns que realizam algumas curas, até os grandes profetas que conseguem levar uma comunidade à terra sem mal. Somente estes últimos, uma *cunhã carai* (profetisa) ou um *uraija* (profeta), como quase-imortais, que fumam muito tabaco e fazem grandiosos rituais, têm o poder sobre a vida e a morte, isto é, podem matar outro mbyá. Os profetas somente matam um mbyá quando este pôs fim a um de seus pares. Aquele que mata deve ser e será morto por um poderoso profeta, pois é uma ameaça à comunidade. Segundo os guarani-mbyás de *Tecoa Porã*, o que leva um mbyá a matar outro é a presença de um "bicho ruim" no matador, isto é, do crescente peso da porção terrena na pessoa. Portanto, esse matador com essa essência perigosa em grande amplitude é uma ameaça à harmonia da *tecoa*. O xamã deve matá-lo e, assim, ele prepara a flecha ou a lança com uma ponta de osso, que deve ser purificada em ritual prévio. Os gêmeos também são mortos por um poderoso xamã quando nascem. Essas crianças são um castigo de *Nhãde Ru*. Os imortais só enviam uma única alma para se incorporar em uma das crianças. Portanto, a outra ficará sem a essência celeste e só terá a porção terrena, fruto dos erros humanos; conseqüentemente, ela se tornará um ser maligno. Como os mbyás não conseguem identificar qual dos gêmeos recebeu a alma, os dois devem ser mortos imediatamente. Matar um mbyá com a anuência da comunidade é tarefa para pessoas especiais e só os grandes xamãs detém as qualidades de uma pessoa especial.

Quando a pessoa fracassa e causa o perecimento do mundo.

No encantamento que permite a transformação em imortal, o corpo deve ficar leve, com a alma brilhando, purificada e livre de qualquer peso causado pelo espectro terrestre para que corpo e alma possam levitar e ir à morada dos imortais. Resumidamente pode-se afirmar que a vida de um mbyá é orientada por um vir a ser ao longo de um contínuo que se faz passando por espaços. Entretanto esse processo pode ser interrompido.

Uma porção terrena desenvolvida produz a mortalidade e o apodrecimento da carne. Após o encantamento, a transformação em imortal, a essência celeste (*nhe'e*) e o corpo deverão ir para a terra sem mal. Após a morte, o espectro terrestre (*ãgue*) permanece neste mundo. Clastres relatou a situação *post-mortem* do *ãgue*:

> (...) um ser destinado a errar pela floresta e que deve ser afastado (através da fumaça do tabaco e da dança) dos vivos, pois faz pesar uma ameaça precisa sobre estes: a ameaça do tupichua (...) O tupichua é a alma, o princípio vital da carne crua (...), é alguma coisa que pode encarnar-se na carne e no sangue humanos: provoca então um mal mortal, que pode acarretar a transformação em jaguar de quem for atingido por ele. (1978: 93).

A morte é o fim da possível continuidade entre o humano e o imortal, o sinal do fracasso da pessoa e do enfraquecimento da *tecoa*. Como as mortes são inevitáveis, elas sempre lembram a fragilidade e instabilidade da terra e fazerem da destruição uma constante. Contudo, isso não faz dos mbyás eternos pessimistas. Os grandes xamãs conseguem reviver o entusiasmo na busca da imortalidade. Os imortais, aqui, não são a inversão ou negação da condição de vivo, mas sim a inversão da condição de morto. Uma possível construção de uma ideologia mbyá teria como princípio fundador da sociedade a oposição entre imortal e mortal. Quando ocorreu a destruição do mundo original, instaurou-se tal oposição: a diferenciação cósmica entre céu e terra; a separação dos seres entre imortais, que foram à terra sem mal, e os mortais, que ficaram na "terra imperfeita"; entre leve e pesado; sombrio e brilhante; porção terrena e porção celeste; morto e ser celeste.

Para as pessoas de *Tecoa Porã*, este mundo perecerá sem corpos mbyás em transformação. A existência de pessoas que não seguem os

conselhos do herói criador e, conseqüentemente, fracassam na transfiguração em imortal é a causa do pessimismo e da crença no fim do mundo. Acredito que, para os mbyás, não são fatores externos, como a presença impertinente do "branco", que provocam a destruição do mundo, mas a potencialidade do mau viver dos mbyás. Segundo eles, *Nhãde Ru* já mandou *Tupã* destruir o mundo uma vez. Isso aconteceu no tempo primordial por causa de um casal incestuoso. No caos que foi instaurado, os homens virtuosos ascenderam às moradas celestes, já os fracos de espírito foram comidos por entes malignos de *Anhã* que mora no terceiro plano do Cosmos. *Tupã* inundou o primeiro mundo com água. Uma tempestade com raios, trovões, relâmpagos e um vento fortíssimo deixou a terra completamente submersa. Atualmente, de acordo com os mbyás, as pessoas que não participam na construção da aldeia, que não vivem como um "verdadeiro mbyá", serão os culpados de uma possível e futura destruição do mundo:

> Eu tenho medo de coisa que não tem por aí. Porque a gente confia em *Nhãde Ru*, porque se a gente pedir para *Nhãde Ru*, não vêm as coisas ruins para a gente. Então de todas as coisas, eu não tenho medo. Agora, é ruim fazer coisas erradas, andar por aí bebendo, fazendo as coisas que *Nhãde Ru* não permite fazer. Aí, a gente tem medo de *Nhãde Ru*. *Nhãde Ru* pode castigar, aí tenho medo." (neta da profetisa em *Tecoa Porã*)

Esse castigo do demiurgo será o fim do mundo. *Nhãde Ru* enviará *Tupã* para, desta vez, causar o caos com a escuridão e o fogo. E quando isto acontecer, só serão salvos aqueles que se dedicam aos exercícios espirituais na casa de reza (*opy*). Os mbyás de *Tecoa Porã* acreditam que, no momento da destruição, *Nhãde Ru* enviará um *apyca*, pequeno banco redondo usado por ele no caos primevo, para buscar aqueles que vivem fervorosamente os seus ensinamentos e seguem os seus conselhos. Por sua vez, aqueles que forem abandonados na "terra imperfeita" serão comidos pelos bichos que *Anhã* (ente maligno) irá soltar no momento da destruição.

* * *

Focalizar tanto o plano semântico quanto o pragmático da caminhada em busca da morada dos seres celestes possibilitou ver certos aspectos como o movimento, o fluxo, o contínuo do corpo e a metamorfose para a

imortalidade. Esses aspectos estão intimamente relacionados com princípios do xamanismo. Os mbyás desejam ser como os imortais que, na verdade, são poderosos xamãs. O destino ideal de qualquer pessoa mbyá, homem ou mulher, é ser como um xamã que pode transcender a condição humana. Aqui as mulheres não têm uma vida futura diferenciada da dos homens. Em *Tecoa Porã*, o grande profeta e guia espiritual era uma mulher. Nesse grupo, todos têm a mesma essência celeste e podem ter o mesmo fim, a imortalidade.

A busca da terra sem mal faz-se com os princípios e valores do xamanismo. Nesse evento, as pessoas desejam ser xamãs, todos seguem o xamã e é ao redor dele que se forma a unidade social que concretiza a peregrinação. Essa marcha cerimonial é um evento que recria o social. Os valores que esse rito traduz permitem as interpretações mbyás sobre o mundo em que vivem e os relacionamentos que traçam na vida ordinária. Além de conceber a socialidade mbyá e pô-la, literalmente, em movimento, a busca pela morada dos seres celestes infunde-se no discurso cotidiano, na história e geografia ordinárias traçadas pelo grupo. Até mesmo nos problemas mais corriqueiros, surge o complexo da busca da terra sem mal, dando sentido aos acontecimentos.

Os mbyás foram ao Parque Caparaó, onde fica o Pico da Bandeira, no Espírito Santo. Nessa visita, eles escalaram o monte. Três deles se adiantaram na caminhada e distanciaram-se do restante do grupo:

> Eu não subi porque o cachorro tinha mordido minha perna. Então, não deu pra eu subir. Mas chegaram três mbyás, subiram no mais alto e dormiram lá, chegou o Jonas, *Yemãdu* e *Carai Ju* (...) Difícil de chegar lá, mas dormiram lá e assim não voltaram de dia. Os homens (brancos) foram procurar, pegaram carro e foram atrás deles, mas não encontraram. Aí de manhã cedinho, chegou o homem (branco) e falou pra mim: "Não precisa ficar preocupada, porque muitos dão conta de voltar". Aí eu falei: "Não, eu sei que se não voltar amanhã, eles não estão perdidos, mas *Nhãde Ru* levou". O branco falou que eles estão perdidos ou que índio morreu. O branco não sabe. Na verdade, eles foram para a morada das divindades." (filha da profetisa em *Tecoa Porã*).

Dificilmente os mbyás morreriam em uma marcha, especialmente, em direção ao cume de uma montanha. Naquele momento, os mbyás estavam utilizando uma das mais preciosas técnicas que permitiriam o encantamento do corpo. Era inimaginável para aquela senhora que a carne desses mbyás

apodrecesse no alto de um morro durante uma caminhada como o "branco" imaginava. A única coisa que poderia ter acontecido era eles terem se encantado e ido à terra sem mal.

O pensamento mbyá diverge tanto do pensamento ocidental que, muitas vezes, segue o caminho oposto. Os ocidentais apresentam uma teoria da entropia ou do caos que parece ser o exato oposto da "teoria" mbyá sobre o desenvolvimento da pessoa. Segundo a teoria da entropia, no nível da organização físico-química, o mundo e os seres caminham para o caos, ou seja, para uma perda constante de energia (Morin 1988). O fim é a degradação, a desintegração e a dispersão irrevogável, ou seja, a morte. De acordo com Morin (op. cit.: 9), mesmo acontecendo uma organização associativa durante a vida, o que sobrevem após a morte do ser é a esperada entropia. Ela é a "regra". Desse modo, parece haver um paradoxo, pois o ser humano nasce, cresce, isto é, organiza-se, para, em seguida, morrer, atingir o caos. Ao longo desse desenvolvimento, do Cosmos ao caos, perde-se energia. Por sua vez, segundo os mbyás, o que acontece com os homens é um crescente acúmulo de energia ao longo da vida. A pessoa mbyá não deve morrer, mas deve sim chegar à imortalidade, a um acúmulo de energia máximo e a viver a eternidade. Por isso, quanto mais "leve, brilhante, encantado", mais energia concentrada. Contudo, pode acontecer uma interrupção nesse processo de acumulação vivenciado pelos mbyá. O cataclisma pode dispersar a energia reunida até então. Concentrar energia e ter a imortalidade não são tarefas fáceis; técnicas especiais são exercitadas para se ter sucesso. Idealmente os mbyás lutam contra a dispersão e a entropia e desejam "ser brilhantes assim como *Nhãde Ru*" (filha da profetisa em *Tecoa Porã*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1992. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, n. 89.

CADOGAN, León. 1949. La lengua Mbyá-Guarani. *Boletín de Filología*, v. 40-42.

______. 1950. La encarnación y la concepción: la muerte y ressurección en la poesia sagrada "esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Porã-Güé (Mbyá-Guarani) del Guairá, Paraguai. *Revista do Museu Paulista*, Vol. IV.

______. 1997. *Ayvu Rapyta*: textos míticos de los mbyá-guarani dela Guairá. Asuncíon: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XVI.

CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Anuário Antropológico,* n. 85.

ESPÍNDOLA, Julio César. 1961. A propósito del mesianismo en las tribus guaraní. *América indígena,* n. 4, Vol. XXI.

FAUSTO, Carlos. 1997 (2ª diagramação). *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental*: por uma teoria da guerra ameríndia. (Tese de Doutorado) – UFRJ.

______. 1999. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist,* n. 2, v. 26.

FERNANDES, Florestan. 1963. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

______. 1970. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP.

FUNAI. 1996. Resumo do relatório de reestudo da identificação e delimitação das terras indígenas Caieiras Velhas e Pau Brasil, constituindo a terra indígena Tupiniquim, adequado à *Portaria n. 14/MJ/96.*

GALLOIS, Dominique T. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi*: criação, expansão e transformação do universo. (Tese de Doutorado) – USP.

GUIMARÃES, Sílvia M. F. 2001. *Os Guarani-Mbyá e a superação da condição humana.* (Dissertação de Mestrado) – UnB.

LADEIRA, Maria Inês M. 1992. *O caminhar sob a luz*: o território Mbyá a beira do oceano. (Dissertação de Mestrado) – PUC-SP.

LIMA, Tânia Stolze. 1995. *A vida social entre os Yudjá*. (Dissertação de Mestrado) – UFRJ.

LITAIFF, Aldo. 1999. *Les fils du soleil*: mythes et pratiques des indiens mbyá.guarani du littoral du Brésil. (Thèse de Ph.D) – Université de Montréal.

MARTINEZ, Noemí D. 1985. La migration mbyá (guarani). *Dédalo, 24.*

MAUSS, Marcel. 1975 [1902-1903]. Esboço de uma teoria geral da magia. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP.

MELIÀ, Bartomeu. 1990. A terra sem mal dos guarani. Economia e profecia. *Revista de Antropologia,* v. 33.

METRAUX, Alfred. 1927. Migrations historiques des tupi-guaraní. *Journal de la société des americanistes de Paris*, v. 19.

______. 1950. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. São Paulo: Cia. Editora Nacional (Brasiliana, 267).

MONTEIRO, John M. 1998. Os guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORIN, E. 1988. *O homem e a morte*. Portugal: Publicações Europa-América.

NIMUENDAJÚ, C. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

OVERING, J. 1981. Review article: amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies*, n. 13 (1).

RAMOS, A. R. 1998. *Indigenism*: ethnic politics in Brazil. Madison: The University of Wisconsin Press.

RIVIÈRE, Peter. 1984. *Individual and society in Guiana*: a comparative study of Amerindian social organization. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRIGUES, Aryon D. 1986. *Línguas brasileiras*: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Ed. Loyola.

SCHADEN, E. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EDU/EDUSP.

TAMBIAH, Stanley J. 1985a. A performative approach to ritual. In: TAMBIAH, S. J. *Culture, thought and social action*. Havard University Press.

______. 1985b. The magical power of words. In: TAMBIAH, S. J. *Culture, thought and social action*. Havard University Press.

______. 1985c. Form and meaning of magical acts. In: TAMBIAH, S. J. *Culture, thought and social action*. Havard University Press.

TANGERINO, Celeste C. (Org). 1996. *Revelações sobre a terra*: a memória viva dos Guarani. Vitória: UFES.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, n. 2(2).

______. 1998. Tão humanos quanto animais. *Folha de S. Paulo*, p. 10, 16 ago. São Paulo.

______. 2002. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Resumo

A partir da análise ritual da marcha cerimonial de um grupo guarani-mbyá, este artigo pretende discutir o sentido da mobilidade para os mbyá e como esta se relaciona com o problema da superação da condição humana. Inicia-se por uma análise do rito da peregrinação em busca da terra sem mal realizada por um grupo mbyá e de como esse rito engloba uma série de outras cerimônias voltadas para o aperfeiçoamento da pessoa e sua transformação em imortal. Relaciona o rito com a cosmologia e apresenta a centralidade do movimento no xamanismo mbyá e na formação da pessoa.

Abstract

Through a ritual analysis of a ceremonial march of a *guarani-mbyá* group, this article discusses the meaning of mobility to the *mbyá* and how it relates to the problem of overcoming the human condition. Beginning with an analysis of the pilgrimage rite in search of the land without evil, performed by an *mbyá* group, it shows how this rite encompasses a series of ceremonies focused on the improvement of the person and his or her transformation into an immortal being. The article relates the rite to cosmology and shows its centrality to *mbyá* shamanism and to the formation of the person.